

El Nietzsche práctico de Nolte

Nietzsche, profeta trágico de la guerra y organizador político de la aniquilación

ISIDORO REGUERA
(Universidad de Extremadura)

1. El «Nietzsche» de Nolte

El famoso libro que Nolte publicó en 1990 sobre Nietzsche, recién traducido al castellano ¹, tiene tres partes: la primera es biográfica, la última trata sobre el nietzscheanismo hasta 1914 y en la central y más importante el pensamiento y la experiencia intelectual de Nietzsche se presentan como un verdadero «campo de batalla». La primera es un interesante resumen de la vida de Nietzsche en aspectos suyos que son cruciales para Nolte: una magnífica selección de la biografía de Janz, diríamos. La última ofrece una panorámica general de la repercusión que Nietzsche comenzó a tener desde la fundación por su hermana del Archivo de Weimar en 1894 hasta el estallido de la primera guerra mundial en 1914 y significa en cuanto tal un estudio único en la bibliografía nietzscheana. En la segunda parte Nolte desarrolla las tesis más importantes de su interpretación de Nietzsche, tesis que ya había resumido en un capítulo trascendental para él de la vida de éste, el que titula «El giro hacia la praxis» en la primera parte, que para lectores apurados bastaría para captar el genio del libro. Esas tesis son éstas: Nietzsche como ideólogo radi-

¹ *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Berlín 1990. (Traducción castellana: Alianza, Madrid 1995.) Para contextualizar la controvertida figura de Nolte como «historiador filósofo» en relación sobre todo a sus libros sobre Nietzsche (el citado) y sobre Heidegger (Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlín 1992; de próxima aparición en Tecnos, Madrid), cfr. mi artículo, «Nolte: "Heidegger" y "Nietzsche"», *Arbor* CL, 590 (Febrero 1995), 105-128.

cal frente a Marx; fundador frente al marxismo de un partido político «de la vida» que organice bajo su mando la aniquilación despiadada de todos los degenerados y libere así a la humanidad de la decadencia; y profeta, en este sentido, de una «guerra civil mundial» de limpieza y regeneración superior de la raza humana.

En la onda nolteana de siempre, Nietzsche se habría sentido obligado a reaccionar contra el socialismo (o marxismo o comunismo) de su época en una imagen previa de lo que en este siglo sería el enfrentamiento entre marxismo y fascismo. En su interior habría hecho crisis modélicamente todo su presente histórico en busca de un sentido que —como a todo presente— sólo se lo daría en definitiva el futuro. En él se habría cebado el «espíritu del tiempo», en cuya existencia cree firmemente Nolte. Si se presenta a Nietzsche como «campo de batalla» es por eso, porque en él se dieron cita todas las contradicciones e incertidumbres de una época crítica europea. Nietzsche hubo de añadir esas extremas contradicciones sociales y políticas del tiempo a las más hondas y lacerantes de su propio pensar, la más persistente de las cuales fue la de vida y conocimiento, como casi siempre. Todo esto unido a su horrible salud... No extraña que escriba a su médico Otto Eiser a comienzos de enero de 1880 —recién jubilado de por vida a los 36 años y con cuatro ya de baja tras de sí— después de unas navidades horribosas en Naumburg: «Mi vida es una carga horrible. Hace tiempo que la hubiera arrojado de mí a no ser porque las pruebas y experimentos más instructivos en el ámbito intelectual y moral los he realizado precisamente en este estado de dolor y de casi absoluta renuncia».

No es preciso insistir en lo modélico de la plástica de este cuadro tenso (un intelectual siempre al borde de la extinción tanto física como mental), insistir en el compromiso heroico con el espíritu de este hombre grande que desde Sils Maria, el 13 de julio de 1883, después de haber redactado la segunda parte del «Zaratustra» en pocos días e impulsivamente (aunque sobre notas previas), escribe a Gast refiriéndose a ello: «Me vino la idea de que quizá me muera un día de una expansión y explosión sentimental parecida». La extinción mental le llegaría antes, la muerte le encontraría ya bien muerto. Y en el puesto de un muerto. Porque fue entonces, en su muerte a la razón, en la locura, cuando Nietzsche asumió realmente el puesto del Dios muerto, como él mismo —ya enajenado— susurraba a Overbeck en un tono sublime y terrible a la vez (según dice éste, que había ido a Turín a recoger los despojos racionales del amigo). Una locura bienaventurada, sin memoria alguna, sin gesto alguno, olímpica y divina. Más de lo que se merece en cualquier caso cualquier dios racional.

Las relaciones contradictorias y cambiantes de Nietzsche con la antigüedad, con el judaísmo, el cristianismo, el renacimiento, la reforma, la ilustración, el socialismo, anarquismo, feminismo, con los alemanes y con Alemania, con Europa, etc., se mezclan todas ellas en el campo de batalla de su es-

píritu y la tensión que crean, es probablemente la que le hace sucumbir ante la tentadora serenidad de la sinrazón todavía encarnada. Nolte describe todo este universo con pluma ágil y agradable, un tanto complicada, es verdad, dentro del fárrago de citas, nombres y datos del texto. Que quiera hacer de Nietzsche no sólo el profeta de una guerra civil futura sin precedentes, sino también el fundador y dirigente de uno de los partidos en liza a muerte en esa guerra, es una tesis sorprendente pero fundada: quizá poco fundada, pero fundada. Sería falso ver a Nietzsche sólo desde esta perspectiva, eso lo dice también Nolte mismo ², pero la perspectiva sin más es clara: el filosofar propio de Nietzsche habría acabado en septiembre de 1888 cuando se decidió a abandonar un plan acariciado tan largamente como era el de su «obra capital», a la que la mayoría de las veces tituló en los borradores «La voluntad de poder», y a partir de ahí el agitador político y el fundador de partido tomaría el puesto del filósofo, del agitador moral y del fundador religioso. Es decir, en los últimos meses antes de su desmoronamiento Nietzsche habría dado un salto a la praxis, con un activismo tan febril, además, que en él no es posible no reconocer ya ciertos signos de locura, como vuelve a decir el propio Nolte ³.

Aunque ya desde 1881 Nietzsche preveía la «guerra por el dominio de la tierra», una guerra que habría de hacerse «en nombre de principios filosóficos», mientras más se acerca el desmoronamiento del 7 de enero de 1889 más se convierte en el pensador de un «movimiento a la contra» (¡siempre a la contra!) que había de ser tan radical y tan orientado por tanto a la aniquilación como el partido de los moralistas, de los «buenos y justos», de los comunistas sobre todo, en los que Nietzsche sólo ve el «verdugo y el sabueso». Un partido de la vida frente al partido de la moral, enemiga de la vida y de la naturaleza, frente a la moralina judeo-cristiano-marxista, o al marxismo judeo-cristiano, frente al enrasamiento y nivelación causado por las emancipaciones modernas a la moda, meras rebeliones de esclavos, o por los proyectos progresistas de una supuesta «mejora de la humanidad», simples síntomas y factores de decadencia y degeneración.

El Nietzsche «práctico» de Nolte es el profeta trágico de la guerra y el organizador político de la aniquilación, pero todo para que florezca la vida, el mundo del más acá, y un tipo superior de hombre. Para que florezca la tragedia que nos promete como mayor regalo. (La tragedia es el arte privilegiado en decir sí a la vida, y el hombre trágico es el hombre superior, artista y no abstracto.) Habría llegado un momento en que Nietzsche, hartado ya quizá de las «nieves y altas cumbres» del pensar, vio la necesidad, su necesidad, una muy íntima necesidad, de dar el salto a la «praxis» de la gran política, con un

² Cfr. Ernst Nolte, «Ein Ende und ein Anfang», artículo que publica en el *FAZ (Frankfurter Allgemeine Zeitung)* el 7 de enero de 1989, centenario del episodio del caballo en Turín, principio del final de Nietzsche.

³ *Ibidem*.

único fin, alopeor tan moralizante como cualquiera aunque se establezca en nombre de la vida y de un radicalismo extremo: crear un órgano político con el que hacer frente a una próxima guerra sin cuartel por el destino del mundo, que comportaría un aniquilación global de la humanidad, porque global es también su degeneración. Esta aniquilación habría de ser gigantesca porque exigiría la eliminación de todos los degenerados (los apóstoles de la moral y del progreso) y en definitiva de toda la orientación del desarrollo de la humanidad desde Grecia hasta el presente (desde que Sócrates se inventó el otro mundo, cuyas figuras posteriores son entre otras el reino de Dios cristiano o la sociedad sin clases comunista), desde que la vida dejó de ser grande, es decir, trágica y mítica (trágica en cuanto afirmación absoluta de la vida y mítica en cuanto admite en sí la tragedia, en cuanto en ella se cumplen las disensiones y contiendas míticas de los dioses, sus caprichos, de modo que se hace así consciente de su destino y muestra «unidad de estilo» en todas sus manifestaciones).

A Nietzsche, cuyo último acto de su vida consciente fue abrazarse con ternura, y llorando, al cuello de un caballo de tiro agotado, no le asustaría para nada una masacre general, porque general es para él la decadencia, digo. A Marx sí le asustaba: he ahí su moralina; su subterfugio fue dejar a la historia esa labor criminal, aunque la propia historia le devolvería con creces esa responsabilidad. Nietzsche no cree en un «desarrollo» de la humanidad, sino en una «crianza» superior suya que ha de pasar por la «salvación de los salvadores», es decir, por la «extirpación de la parte degenerada» y por una «aniquilación de millones de malogrados», de gentes mal nacidas, probablemente en todos los sentidos.

Aunque a continuación veamos todo lo dicho con mayor pormenor, la siguiente pregunta es obligada ya desde ahora para decidir seguir siquiera, o no, el discurso de un hombre, Nolte, en cuyos merecimientos intelectuales nos sentimos de algún modo inclinados a insistir desde la primera página. ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Dónde fundamenta Nolte estas cosas? Desde luego en palabras textuales de Nietzsche, aunque sean en general de una época y características muy controvertibles. Nolte echa mano de las notas con las que se compuso en el Archivo de Weimar la tristemente célebre «Voluntad de poder», una creación de Elisabeth Förster-Nietzsche; se trata de fragmentos muy contradictorios, de un material de difícilísima interpretación, muy cuestionable por tanto para montar una teoría, cuánto más para descubrir en él la estructura de todo un magno programa de aniquilación. Echa mano también —y esto es lo más cuestionable— de las llamadas «notas de locura», de aquellas 17 misivas descabelladas que entre el 30 de diciembre de 1888 y el 6 de enero de 1889 Nietzsche envía a muchas partes y gentes, en las que dice haber tomado posesión de su reino, por ejemplo, quiere enviar al papa a la cárcel como primera medida, decide perseguir a los Hohenzollern, fusilar a «Guillermo» —el emperador—, a Bismarck y a todos los antisemitas, etc.; que

firma como «el crucificado», «Dioniso», «César», etc.⁴ Nolte no parecería darse cuenta de que los indicios que aporta para sus tesis «políticas» sobre Nietzsche, como sucede también en el caso de Heidegger, son «demasiado débiles y sobre todo demasiado contradictorios» para que puedan usarse para afirmaciones tan contundentes⁵.

¿De verdad no se da cuenta o es que no le importa? ¿No es una crítica así, además, el sino de todos los intempestivos? En cualquier caso ahí están sus cautelas expresas, su declaración de principios respecto a su citada creencia en la relevancia esencial de la locura («precisamente en la locura aparecieron rasgos esenciales de la normalidad de Nietzsche»⁶) y respecto a la consciente unilateralidad de su propio punto de vista, también citada («ciertamente no habría nada más falso que querer ver a Nietzsche exclusivamente desde esta perspectiva»⁷). A Nolte no le interesa en este libro más que el Nietzsche «práctico», no el filósofo, que no aparece propiamente más que en el capítulo final de la segunda parte. Y por lo demás, como decíamos, mal que bien Nolte justifica todo lo que dice o pone una nota al lado. ¿Qué valor tienen sus justificaciones y citas? El que quiera cada uno. Ahí están. Conforman un discurso coherente. El *suyo*. Lo demás es cosa de intereses. Nolte no es un alucinado. Y pocos ofrecen más datos que él. Que al final casi es lo único que importa. Para lo demás ya está cada uno, que es quien de verdad ha de interpretar su mundo. El mundo. Necesariamente.

2. Marxismo y cristianismo

Marx y Nietzsche habrían pre-pensado y pre-visto en el XIX, pensando y viendo sus contradicciones presentes, la situación de guerra civil en que Europa entraría en consecuencia después, de 1917 a 1945⁸. Lo habrían hecho con dos concepciones opuestas que querían ser la solución pero que no lo fueron porque, entre otras cosas, entre la realidad de esa guerra y sus ideas sólo hubo una correspondencia muy imperfecta. Fueron dos grandes pro-

⁴ Nolte cree que precisamente en la locura de Nietzsche habrían aparecido rasgos esenciales de su normalidad, justificando así el uso de esas notas de locura. De esas notas extrae también otras consecuencias muchísimo menos discutibles que las «políticas», que él mismo considera como últimas y probablemente menos importantes: el núcleo teórico de Nietzsche sería la teología negativa de la muerte de Dios y la positiva del superhombre; su núcleo sentimental, la calidad ideal de su relación con Cosima y Richard Wagner; su ideal de vida, el de catedrático de Basilea, un tranquilo hombre de cultura liberado; y sólo en cuarto lugar deduce Nolte la predicción de la gran guerra civil internacional y el programa de aniquilación inevitable.

⁵ Cfr. Ernst Behler, «Gegenvernichtung?», *FAZ*, 2.10.1990.

⁶ «Nietzsche und der Nietzscheanismus», *o. c.*, 85.

⁷ E. Nolte, «Ein Ende und ein Anfang», *o. c.*

⁸ Cfr. su libro, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Propyläen, Berlín 1987.

puestas de salvación para Europa, una hecha en nombre de un optimismo civilizatorio, la de Marx, fundada en la condena de la propiedad privada y cuya meta era la sociedad sin clases, y otra, la del «partido de la vida» de Nietzsche, hecha en nombre de un pesimismo trágico, fundada en el rechazo de toda emancipación como rebelión de esclavos y cuya meta no se sabe muy bien cuál era, pero siempre otra cosa que el progreso de la humanidad en el que no creía: una más alta crianza suya, un cambio cualitativo, un tipo de hombre superior.

Por su herencia schopenhaueriana a Nietzsche le resultaba extraño el optimismo dialéctico y revolucionario de Marx y de Engels, en el que tras la revolución los hombres se convertirían en hombres completos y florecerían las artes y la cultura en una sociedad paradisíaca. Para Nietzsche, la amenaza que la modernidad constituía para el arte, para la cultura y para la vida en general, la decadencia global de la humanidad autoemancipante significaban mucho más que una fase de tinieblas o de oscuridad previa a una magnífica salida del sol, dice Nolte. El igualitarismo de la sociedad paradisíaca de Marx no era para Nietzsche sino mediocrización, enrasamiento y nivelación del hombre. Para él, la salida de una situación histórica medio asalvajada —como dice en la tercera «Intempestiva»— sólo es posible llevarla a cabo por el pensamiento del filósofo y nunca por una transformación revolucionaria de la sociedad de clases. ¿Pertenece también a ese pensamiento, «cansado» o «crepuscular», del filósofo, como dice Nietzsche, el suyo inmediato ya a la locura?

La línea de Marx significaría terrorismo de la razón, y la de Nietzsche, terrorismo de la vida. Marx sería un totalitario cultural mientras que Nietzsche se quedaría en la diferencia. El nietzscheanismo sería el marxismo al revés. Nietzsche, el anti-Marx. (Sin saberlo.) Nolte recalca con cualquier ocasión, por la razón que hemos visto, los supuestos afanes antagonistas de Nietzsche. Independientemente del hecho de que ambos nunca se nombren siquiera, Marx no pensó contra Nietzsche, pero sí Nietzsche contra el marxismo (en versión Dühring sobre todo). El pensamiento de Nietzsche sería una contraideología radical, que había de ser tan radical como la de Marx a la fuerza si quería significar una verdadera alternativa, inclusive política, a ella. Marx sólo habría podido desarrollar su ideología porque no tomó en serio la multiplicidad y contrariedad potencial de los diferentes sentimientos de opresión y porque los eludió, como en el caso del modelo de la «guerra civil», enmascarándolos en el papel exterminador asignado a la necesidad histórica, en el concepto de «lucha de clases» y en la idea de la «inmensa mayoría». Si había de surgir, pues, una contraideología igual de radical que se enfrentara a estas máscaras, debería asumir las diferencias reales, las contradicciones, el modelo bélico y rechazar cualquier emancipación igualitaria como degeneración, mediocrización y rebelión de esclavos.

En eficacia política, desde luego, el pensamiento de Marx fue mucho más agraciado ya que conectó con una realidad poderosa del tiempo: las inquietudes y movimientos de los trabajadores. La doctrina de Nietzsche —casi es conmovedor— se quedó en el aire, por su extravagancia, desde luego, pero sobre todo porque no tenía seguidores ni partidarios naturales, por así decirlo. Frente a los «proletarios explotados» de Marx, Nietzsche hablaba de los «desgraciados», de los malparados o desheredados por la fortuna, digamos, un concepto muy ingenuo para la lucha de clases, en el que no cabe más conciencia que la de la mala suerte ni otra liberación de ésta que aguantarla. Nietzsche imaginó un partido extravagante, cuyos cuadros habían de ser los oficiales del ejército y los banqueros judíos con él mismo a la cabeza. Es casi patético. ¿Cómo poner a los Rothschild y a los Bleichröder, por ejemplo, contra los Hohenzollern? ¿Cómo esperaba que le siguieran los Krupp o los Stinnes, o los Moltke sobre todo?

Mejor o peor un pensamiento que otro, más o menos semejantes o más o menos contrarios, el hecho de que hoy la sociedad europea de los dos tercios o del Estado del bienestar no se parezca en casi nada a lo que Marx y Nietzsche previeron muestra quizá que esas ideologías, las dos, están viejas definitivamente y no ofrecen esperanzas. Un «camino medio» como el que quiere Nolte tampoco es mucho. No puede serlo si ellas estuvieran acabadas.

Por parte de Nietzsche, la base de su enfrentamiento radical al socialismo está clara: «Lo que cada revolución traduce en sangre y crimen son juicios de valor cristianos, es el cristianismo», dice en *El Anticristo*. El marxismo sería una forma moderna de cristianismo, diríamos. Platonismo, cristianismo, marxismo es la línea que sigue la corrupción en la historia: una forma filosófica, religiosa y política de lo mismo. Nietzsche ve en el socialismo, y modélicamente en el marxismo como su forma triunfante, una figura nueva de la moral cristiana, de los «maestros de moral», de los «predicadores de la igualdad», de los «reformadores y salvadores de la humanidad», de los «buenos y justos». Para Nietzsche la condena que hacen del «mundo» los cristianos y la que hacen de la «sociedad» los trabajadores socialistas son dos formas de lo mismo: del resentimiento contra la vida, del que son muestras tanto la idea del juicio final como la del tribunal de la historia, tanto la voluntad de salvación como la de revolución. El Cristo y el Anticristo son igualmente *décadents*. Cristianos y socialistas: todos en el mismo juego de la moralina, de la falsa conciencia.

Nietzsche advierte en el comunismo un tufo arcaico radicalmente reaccionario, fundado en el primitivismo cristiano de los socialistas tempranos, que veían la salvación de la humanidad en una situación de tipo familiar, personalista e igualitaria, enemiga de la complejidad, de la diferencia, de la libertad y de la grandeza. En Marx se percibiría todavía ese primitivismo en el carácter de religión social y de doctrina salvífica de su teoría: toda una concepción antimoderna de la historia, respecto a la que Nolte se pregunta si

significa todavía un resto comprensible de la tradición dentro de un auténtico análisis económico-político o es sólo el barniz con el que Marx intenta dar a lo arcaico un nuevo rostro. La idea de «progreso» no es en el fondo más que moralina o no se basa en otra cosa que en ella, bien sea en forma de «evolución» o de «revolución». Toda la historia es para Nietzsche un atentado que comenzó con la difamación platónica, judía y cristiana del mundo, y que tiene su punto álgido en la esperanza socialista de un estado final ahistórico, que no es sino un «reino de Dios» secularizado, decimos. El modelo histórico comunista sería «un atentado al futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso a la nada», dice en la «Genealogía».

Con esta concepción de la historia como un atentado ya muy viejo a la vida, como un atentado a la esencia y al futuro del hombre —atentado que comienza ya con el fin de la Antigüedad— alcanzaría el pensamiento de Nietzsche, según Nolte, la categoría de una alternativa auténtica y radical al concepto hegeliano-marxiano de la historia como «realización» de la esencia. En ese momento llegaría el enfrentamiento y la contrariedad a su punto álgido. Nolte lo expresa con decisión: «El “*écrasez l'infâme*” del final del *Ecce homo* se puede resumir perfectamente en esta frase: “El socialismo judeo-cristiano ha de ser exterminado”».

Aunque en ningún lugar concreto deduce Nietzsche el socialismo del judaísmo o del cristianismo, lo pone siempre en estrecha relación con ambos en cuanto todos constituyen fenómenos morales de la misma especie: todos los postulados de la compasión son síntomas de decadencia y de hostilidad a la vida. A la vida pertenece esencialmente la explotación y la desigualdad, que están en la esencia de todo lo vivo como funciones o características fundamentales orgánicas y que son una consecuencia natural de la voluntad de poder, que también es voluntad de vida. Reivindicar la supresión de la explotación y de la sociedad de clases sería una exaltación producida en el pensar por el resentimiento, que lo que realmente significa en la práctica son ganas de orientar las cosas en propio provecho, meros cambios de forma de explotación o de sociedad de clases. Los esclavos rebeldes siguen siendo esclavos. Siempre eligen un nuevo amo: el líder «revolucionario» de turno, que lo sabe. Su emancipación es sólo la posibilidad renovada de elegir por aclamación nuevas cadenas. He ahí el progreso. (Lo que hace falta es otro tipo de sociedad y de hombre. Con esa lógica emancipadora y revolucionaria no se sale del pozo.)

El tufo cristiano y moralista del comunismo es, pues, la base donde incide la crítica nietzscheana. Lo que parecería lógico es que Nietzsche criticara al marxismo por cristiano, como hemos dicho, y no al revés, pero parece que lo que Nolte quiere también en este punto es demostrar que la misión fundamental de Nietzsche fue criticar al marxismo sea como sea, enfrentarse frontalmente a él, y que para ello le buscó las cosquillas cristianas. Parecería lo normal, en efecto, y más en un filósofo y helenista, que se englobara el mar-

xismo en el cristianismo, y el cristianismo en el platonismo, y que éste fuera el objeto primordial de la crítica, seguido del cristianismo y en último término del marxismo. Pero Nolte, siempre abundando en lo mismo, dice que Nietzsche no ataca al cristianismo como tal y en primera línea, sino como origen de fenómenos que ellos mismos no se consideran cristianos ⁹. Parece, pues, que lo importante son éstos. Para Nolte desde luego.

En fin, en el aspecto inverso hay que decir que la condena dogmática y global de Nietzsche es una cosa relativamente tardía del marxismo-leninismo, que apareció en la fase del estalinismo y que fue llevada a cabo fundamentalmente por Lukács. (*El asalto a la razón* aparece en 1954, un año después de morir Stalin.) Esa actitud es la que se podía ver hasta ayer mismo, en que todavía existían los partidos marxistas, en la desconfianza general de éstos frente a Nietzsche, y la que se puede ver todavía en parecido sentido en la dogmática frankfurtiana de la «crítica de las ideologías». Pero antes no fue así. Nietzsche despertó gran interés entre los socialistas desde siempre, no sólo por su radicalismo general, sino también por su crítica a la metafísica occidental, al cristianismo (!) y a la burguesía moderna. En los primeros diez años revolucionarios del siglo sus obras eran mucho más pedidas que las de Marx en Alemania en las bibliotecas de los trabajadores ¹⁰. Antes de la revolución gozó del interés de socialistas como Gorki, Lunaschanski y Bogdanov; Lenin mismo era lector de Nietzsche. Se le tomó en serio en la propia teoría del socialismo alemán: la actitud de gentes como Paul Ernst, Kurt Eisner o Erich Mühsam así lo demuestran. Dirigentes del austromarxismo y entorno como Adler, Braun, Pernerstorfer o Lipiner fueron nietzscheanos en su juventud. Como lo fue el gran dirigente socialista Benito Mussolini... (No es obligada una interpretación fascista de Nietzsche.)

En esa misma onda, y por hacer referencia a un tema en el que insiste Nolte, entre las feministas radicales de izquierdas, a cuyo frente estaba Helene Stöcker, era bien recibido el pensamiento nietzscheano. No así, desde luego, entre las huestes feministas moderadas al mando de Helene Lange, a las que asustaba cualquier planteamiento radical de las otras (relaciones extramatrimoniales, equiparación de hijos legítimos e ilegítimos, aborto, etc.). Estas se dedicaban más bien al desarrollo cultivado del ser y de la individualidad femeninos, a la educación estética de las jovencitas, para lo que no eran lo más oportuno, desde luego, las extravagancias de Nietzsche en sus manifestaciones sobre las mujeres, mientras que las otras se las perdonaban —cuando no tenían que darle desgraciadamente la razón— en aras de su fondo crítico radical, con el que compartían talante y contenido. Feministas: hijas del resentimiento también, enemigas de la vida, moralistas de la contra-

⁹ Cfr. el artículo citado de Nolte en el *FAZ*, 7.1.1989.

¹⁰ Cfr. Ernst Behler, citado también por Nolte, «Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland», en: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 503-520.

naturaleza, esclavas emancipadas. Ellas sobre todo habían de ser eliminadas, porque si su movimiento triunfaba desaparecería sin remedio la vida. Nolte se añade gustosamente a los razonamientos nietzscheanos sobre lo que él llama «desfeminización y desencantamiento de la mujer»: el que individuos de una especie se lleguen a considerar a sí mismos como fin supremo es algo totalmente excluido en la naturaleza entera y durante los muchos milenios de historia del hombre. Si llega un día, cosa perfectamente imaginable, dice, en el que las mujeres consideren su capacidad específica como una discriminación frente a los hombres y en el que la legalidad admita esas reivindicaciones, supuesto todo ello generalmente, significaría sin duda la ruina física de la humanidad.

Antes de que esto suceda a manos no sólo de las feministas, sino también de los socialistas, cristianos y demás degenerados, o para que no suceda, habría de mediar la gran masacre nietzscheana. ¿Cómo explicar una unión hoy tan descabellada como la de emancipación y degeneración? Respondiendo a esta pregunta sabremos también quiénes son aquéllos a los que hay que eliminar y por qué, y qué salvación le queda a Europa, la cuna de los emancipados, degenerados, resentidos. Sabremos cuál es el sentido de la degeneración y el sentido de «Europa» para Nietzsche.

3. Feminismo. Emancipaciones y degeneración

Es difícil entender qué tengan que ver estos dos conceptos, emancipación y degeneración, más allá de la contraposición más chirriante. Las cosas siguen estando oscuras, pero menos, si asimilamos el de degeneración al de decadencia y el de decadencia al de progreso, y además nos colocamos en la mentalidad clasista prerrevolucionaria del siglo XIX y en una visión pesimista de la historia. La emancipación social es igualitaria y está en el espíritu progresista de los tiempos. Y mientras emancipación signifique enrasamiento, pérdida o eliminación de las diferencias, significa también decadencia, degeneración del modelo heroico clásico de hombre y una rebelión o liberación de esclavos que inmediatamente elegirán a otro amo y otra forma de esclavitud porque los necesitan, como ha pasado en todas las liberaciones de esclavos de la historia. De lo que se trata es de una crianza y generación de un tipo humano superior, cualitativamente diferente, sin dioses de ningún tipo. Eso es lo que quisiera Nietzsche: un mejoramiento de la raza y no una mediocriación suya.

Hay que tener presente que por todas las revulsiones, inquietudes e inseguridades que produjeron las revoluciones social e industrial modernas entonces se partía de la imagen de una cultura superior pasada —se trataba de la del tiempo de Goethe, de la del clasicismo francés o de la de la antigüedad— en la que se suponía realizada arquetípicamente la esencia humana. Ante esta

perspectiva la humanidad entera aparece como una célula degenerada del cosmos, como un tumor maligno que ataca la tierra y pone en peligro su propia existencia. Decadencia significa que el hombre decae de su propia esencia y adquiere caracteres generales. He ahí la de-generación en la que el hombre se empequeñece y brutaliza hasta convertirse en un animal gregario, es decir, emancipado o desenajenado de su peculiaridad, consciente de una individualidad que sólo significa un número más en la grey, consciente de clase, emancipado: un modelo decadente y degenerado de ser humano, que para colmo los «majaderos y cortos» socialistas consideran como el prototipo del hombre del futuro en la «sociedad libre». En resumen: la emancipación, la toma de conciencia y la revolución sociales no son más que modos de un igualitarismo nivelador y mediocrizador; en cuanto tales significan un atentado a la esencia del hombre y, como veíamos, un camino tortuoso a la nada.

A nivel de Estados ésa es la desgracia y el destino de la Europa moderna para Nietzsche. Nietzsche entiende por «Europa» idealmente un tipo especial de tensión, a veces negativa, a veces positiva, a veces ambas cosas a la vez, pero, en cuanto tal tensión a la que subyacen diferencias, siempre algo positivo frente al enrasamiento y lima de ellas, frente a la democratización, que así entendida no sería sino «una organización involuntaria para la cría de tiranos» (!). Nietzsche se opone a la «chinización» de Europa, recriminando a los socialistas y demás «servidores idolátricos del Estado» que quieran crear una situación china de mera estabilidad en Europa y no atiendan a su verdadera esencia, que es la de un enfermo crónico a cuya incurabilidad y permanente cambio de enfermedad hay que agradecer su «sensibilidad genial»: en Europa la lucha permanente frente a la anarquía «ha agudizado el entendimiento». Si la lucha es constante es que las diferencias y competencias son constantes; la lucha es entonces tensión, tensión doble: entre las diferencias y entre la igualdad y la diferencia; tensión, pues, o tensiones.

La tensión o las tensiones europeas nacerían todas de una primordial: la que existe entre un dios concebido cada vez más puro y un hombre entendido cada vez como más pecador. Esta tensión fundamental característica del pasado europeo da lugar al proceso, tenso también, del nihilismo: tanto se han alejado los dioses que los valores supremos se desvalorizan. Por una parte está bien que así sea porque se trata de valores ya degenerados, pero por otra es una pena porque esos valores eran vida en otro tiempo áureo. He ahí los dos matices contrarios del nihilismo nietzscheano: la tensión, en el origen de la tensión misma.

Una Europa, pues, de las diferencias en tensión productiva entre sí. La tensión siempre es positiva no sólo porque agudiza el espíritu, como veíamos, sino también porque se supone que va esencialmente unida a la idea de que ninguna de esas oposiciones o contrastes quiere la aniquilación de la otra. Una Europa, pues, de las diferencias, pero no de los egoísmos, de las mezquindades, de los países «rinconeros» nacionalistas. Nada de nacionalis-

mos, pero tampoco nada de disolución de las diferencias ni de mediocrización de los pueblos. Tensión permanente, pues. ¿Significa eso lucha constante? ¿Constante guerra civil europea? ¿Aniquilación constante, a pesar de todo? ¿Cómo, si no, concebir esa tensión más allá del espíritu? Nolte no dice nada al respecto. Porque en el espíritu las tensiones y las diferencias se entienden bien y son soportables por los grandes. Pero al político poco pueden ayudarle estas ideas que el propio Nietzsche «práctico» y «político» de los últimos meses conscientes tampoco repite. (Son ideas unos años anteriores.)

Sea como sea, espiritualmente el «buen europeo» del futuro, cuya tarea ha de ser la dirección y supervisión de la cultura de la tierra, es un espíritu libre, ilustrado, sin prejuicios heredados, liberado de la estrechez y de la limitación sobre todo del nacionalismo, ciudadano de Europa y no de algún rincón de ella pequeño y protestón, como decimos. El «futuro europeo» sería un «hombre sintético», un hombre completo surgido sobre la base del desarrollo tecnológico imparabable de la humanidad, al que hay que dar respuesta concibiéndolo en su conjunto y dominando así su sentido: una «forma superior» de hombre, la forma superior del «aristocratismo del futuro». El hombre sintético de la tensión. El contrapunto al empequeñecimiento del hombre y a su acomodación y pérdida en la utilidad especializada de las máquinas. ¿El superhombre ya? Lo que puede decirse al respecto es que el movimiento de nivelación de las emancipaciones produce el «último hombre» y que el movimiento agudizador de las contradicciones y de las diferencias produce el «superhombre». Se trataría en este caso de un concepto «irónico» de superhombre, el que caracterizaría al europeo del futuro, en el que no existen relaciones de dominio algunas, a no ser las de la dirección cultural de la tierra, y que no tiene mucho que ver con aquel concepto «polémico» de superhombre con el que a veces se confunde también al futuro habitante de Europa: el de los «señores de la tierra», que sí buscan relaciones de dominio social y político.

Frente a esta forma «superior», «sintética», «subsumidora» del ser humano ideal del futuro se comprende mejor que las socializaciones emancipatorias signifiquen degeneración y decadencia —y no sólo con respecto al pasado— y que el camino del progreso moderno socialista no aparezca como el más correcto. El hombre sintético no es el hombre común, el borrego democrático. El *homo communis* no es más que el ideal de los débiles, forzado por su miedo a los fuertes; la moral altruista no es sino una tendencia a convertir a la humanidad en un puré, papilla o arena blanduzca, confusa y suave; el sufragio universal significa el dominio del hombre inferior; y la democracia, lo mismo... (Nolte insiste en estas cosas, es verdad, pero también en las citas de Nietzsche para cada una.) Lo que hoy llamamos con acento positivo «civilización mundial», a la que indefectiblemente vamos, como gran lima de todo lo relevante e individual, como gran idiotización de las masas por los *media* en beneficio del poder político y económico, como equiparación nada tensa de

los sexos, etc., no es para Nietzsche más que «la tendencia al fin de la humanidad», la degeneración global suya.

¿Qué tipo de degeneración y qué final? En principio parece que se trata de algo totalmente cultural o espiritual. Pero, como sabemos, el Nietzsche de los últimos meses y días de cordura (¿era todavía cordura? ¿dónde está el límite?) quiere fundar un partido político para una guerra civil universal, para una (contra)aniquilación universal, es decir, para una masacre general de los degenerados, y su insistencia desatada en ello hace pensar cualquier cosa... ¿Qué tipo de aniquilación, pues, y de masacre? ¿Qué tipo de guerra? ¿Qué tipo de guerrero?

4. Europa. Guerra y aniquilación

La lucha o la guerra, dice Nolte, no se pueden reducir a un enfrentamiento espiritual o ideológico, ni se pueden separar de él. La aniquilación es una aniquilación biológica e histórico-filosófica, frente a la social de Marx. El guerrero es el propio hombre por naturaleza, millones de seres humanos no degenerados que seguirían a Nietzsche. Dichas las cosas claras, vayamos a ellas mismas. Tan claras no están.

Como ya sabemos, la aniquilación ha de ser una aniquilación global de los degenerados porque global es la degeneración; es decir, una aniquilación de los emancipados de su auténtica responsabilidad vital o de los incapaces por lo que sea de asumirla (eso parece); o sea, de los buenos, moralistas, resentidos, malogrados, parásitos, sin tensión, etc. Todos ellos poseen o se han inventado algo en contra de la vida. Para organizar la aniquilación hay un nuevo partido, el «partido de la vida», que tiene asignada «la mayor de todas las tareas»: una crianza superior de la humanidad, una vuelta a la situación dionisiaca del «demasiado-de-vida» tras «la aniquilación despiadada» de todo lo dicho, como quiere el *Ecce homo*. Con ello el último Nietzsche promete lo del primero: una época trágica, el renacimiento de la tragedia como supremo arte de afirmación de la vida. Sólo así puede salvarse la humanidad, la cultura, la grandeza, la riqueza de tensiones en el hombre.

Naturalmente, ésta es una posibilidad ideal del pensar de Nietzsche que postula también un modo de acción ideal. ¿El ideal de un medio loco? ¿Los sueños de un visionario? ¿Los deseos de un resentido? ¿Los deseos reformistas y la indignación de un hombre justo ante la corrupción, reprimidos en la cordura? ¿La ironía de un sarcástico? ¿Un programa serio de acción que ha de quedarse a la fuerza por muchas circunstancias en mera teoría? Parece que cualquier cosa menos lo último, aunque Nolte se lo tome mucho más en serio, siempre con el presupuesto dicho de que en las notas de locura o de medio locura de Nietzsche aparecen sin embargo, liberadas, características esenciales de su pensamiento auténtico. Desde este punto de vista pueden te-

ner interés, y siquiera sentido, cuestiones que desde otro no los tendrían. Por ejemplo, plantearse en serio como Nolte el tipo de aniquilación que quiere Nietzsche: «Al programa tan convincente de los socialistas (que podía apelar a Hegel y a su concepto de «realización», y que sin embargo tan a la zaga estaba en realidad de Hegel, y de toda filosofía incluso, al pretender proporcionar a la humanidad una feliz existencia familiar del estilo de la de una especie prehistórica y al no poder ocultar su aversión a la complejidad, a la mediación, a la libertad individual y a la “grandeza”) Nietzsche quiere enfrentar un programa igualmente radical e igualmente orientado, por ello, a la “aniquilación”: el programa de una aniquilación biológica e “histórico-filosófica” a la vez, que, si bien está evidentemente ligado por un nexo causal a aquel programa originario de la aniquilación social, al mismo tiempo no es, sin embargo, derivable por completo de él. Así se convierte Nietzsche en el profeta de una “guerra civil mundial”, que de todos modos primero habría de ser una “guerra civil europea”».

Sólo así puede plantearse también cómo habría de ser esa guerra de aniquilación y quién la habría de hacer. Las clases altas ya están llenas de malos instintos como para encargarse de ella. Tampoco la Alemania de Bismarck y los Hohenzollern resulta nada apropiada para ello, a juzgar por las opiniones pésimas de Nietzsche al respecto... ¿Es mera ilusión esa guerra y esa aniquilación? ¿No responde a una auténtica voluntad, ni siquiera a un deseo serio? Nolte recurre aquí a manifestaciones de noviembre de 1888 en las que Nietzsche calcula en millones sus partidarios, lo que posibilitaría la fundación de un partido también millonario —dirigido por oficiales del ejército prusiano o de otros ejércitos y por banqueros judíos, a la cabeza de los cuales estaría el propio Nietzsche como «Führer» supremo— que hiciera posible organizar la gran masacre. Se trataría de un partido internacional en correspondencia al internacionalismo del enemigo comunista y realmente enfrentado a muerte a éste como se deduce ya del hecho de que sus cuadros pertenecen a dos grupos humanos máximos candidatos a la aniquilación por parte de la revolución proletaria: banqueros y oficiales.

Hemos hablado de lo hasta penoso y patético de esta medio luz con la que parece contar Nietzsche ya al imaginar estas cosas y de la que Nolte se aprovecha un tanto. Pero éste es consciente de todo y para todo tiene sus argumentos: «Salta a la vista lo forzado y artificioso de este proyecto, frente al cual el opuesto del levantamiento de los pobres en todo el mundo contra los poderosos aparecía tanto más convincente, pero quizá también igualmente irreal y fantástico en sus expectativas concretas de realización»¹¹. Marx sería también un visionario, pero con más suerte que Nietzsche. Los impulsos idealistas estaban en ambos. Una tontería compartida no deja de ser una tontería, pero, eso sí, no puede ser tontería en uno y catecismo en otro. Y por

¹¹ Página 82.

desgracia la ilusión de Marx no ha bajado mucho en definitiva de esa irrealdad y fantasía que le atribuye Nolte. En las manos bastardas del nazismo lo forzado y artificioso de la de Nietzsche (que no era probablemente la de Nietzsche) llegó hasta una mueca sacrílega. De ambos, en cualquier caso, provino el espadón totalitario del siglo. Ellos no tuvieron mucha culpa. (No es tan fácil asimilar el pensamiento de los grandes. Sobre todo por parte de los políticos.)

¿Qué hay detrás de lo forzado y artificioso también del proyecto de Nolte? Hay ideas nietzscheanas, en efecto, pero llevadas al paroxismo o interpretadas demasiado en serio. Ideas de la «Gaya ciencia», del «Zaratustra», ideas sobre todo de los años 1887 y 1888. Es decir, no todas provienen de los tres últimos meses de 1888 y de los seis primeros días de 1889, pero las de esta época son las que marcan la pauta interpretativa de Nolte, con el presupuesto suyo ya advertido. En las otras aparecen perspectivas duras pero perfectamente asimilables como típicamente nietzscheanas: la de la guerra como verdad del ser humano o como verdad del hecho de ser humano en la onda del *pólemos patér pánton* de Heráclito o del filósofo-rey y de sus *filakes* de Platón; la de los «señores de la tierra», los «filósofos de poder», los «artistas tiranos», el «hombre superior», el «superhombre», etc.

Indudablemente hay en Nietzsche una idea bélica a la base de la nobleza del ser humano. El «tipo superior» de hombre es superior en voluntad, en saber, en riqueza, en influencias, en lo que sea, pero siempre tiene una misión que comporta un aspecto más o menos bélico o agónico que parece que acompaña siempre a las cosas grandes: se servirá, por ejemplo, de la Europa democrática como de un instrumento para tomar las riendas del destino del mundo y conformar así un nuevo tipo de hombre, dice Nietzsche entre el otoño de 1885 y el de 1886. Ya entre noviembre de 1887 y marzo de 1888 habla del mantenimiento del Estado militar como último medio y recurso para traer un tipo fuerte y superior de hombre, bien sea asimilando la tradición, si es aprovechable, o rompiéndola, si no lo es. En cualquier caso siempre queda a la base no tanto el significado demasiado obvio de estas palabras del «Zaratustra» cuanto la postura general de donde salen: «El hombre ha de ser educado para guerrero y la mujer para descanso del guerrero: todo lo demás es tontería».

Incluso su propia labor la consideró Nietzsche siempre como algo bélico, pero con mayor insistencia si cabe al final en el momento crítico de su giro a la praxis: como una «declaración de guerra» presenta *El crepúsculo de los ídolos* en el prólogo que escribe para él el 30 de septiembre de 1888, como una «declaración de guerra *in aestheticis*» presenta *El caso Wagner* a Malwida von Meysenbug en ese mismo mes crucial de su abandono definitivo de la teoría y a lo que parece guerrero al máximo, como digo: y no sólo por estos detalles sino también por la ruptura con todo el mundo, menos con el fidelísimo Gast, que llevó a cabo por entonces.

Ese belicismo fundamental del hombre tiñe el proyecto propiamente bélico con sus matices esenciales y en cuanto tal también un tanto intelectuales: la guerra ha de hacerse en nombre de principios filosóficos y si no puede reducirse a un enfrentamiento ideológico tampoco puede separarse nunca de él. Es decir, no se trata de la guerra salvaje, sin más, se trata de algo en lo que el hombre se juega su esencia, su mismo sentido. Y si se tratara de ella tampoco importaría mucho en la práctica porque en cualquier caso se trata a la fuerza de una guerra en el ideal. (¿O es que Nietzsche la pensó en serio?) La tesis de Nolte en este punto es la siguiente: lo que Nietzsche predice para el siglo XX es una guerra civil mundial ideológica de la que serían partes subordinadas las guerras concretas entre naciones y las concretas luchas sociales. Predice, pues, la violencia y la fuerza concretas en nombre de principios filosóficos o ideológicos. (¿No ha sido siempre así?) Pero no se queda en mero profeta de las luchas ideológicas del siglo XX, en mero profeta trágico de la guerra civil mundial y de la aniquilación; sus ideas sobre la decadencia, la disminución de la vitalidad, la degeneración global de la humanidad, su postura irreconciliable frente a cristianos y socialistas, frente a las reivindicaciones y emancipaciones modernas, etc., dice Nolte, hubieron de forzarle a tomar partido en un sentido o en otro, a tomar las armas de la praxis. Y eso es lo que hizo abandonando su proyecto de «La voluntad de poder» para dedicarse a la construcción programática de un partido de contraaniquilación, que pensaba liderar. Esta es la idea de Nolte, lo que él llama el «giro hacia la praxis» de Nietzsche, definitivo tras su llegada a Turín en septiembre de 1888 y que ya se venía anunciando, como la locura, hacía años (más o menos desde la época del Zaratustra: un lustro).

Nietzsche habla en esa época de que la gran política sólo existe desde él; habla de sí como del aniquilador por excelencia, como del fisiólogo encargado de extirpar la parte degenerada de la humanidad; habla no sólo de la castración de los malhechores, sino de la destrucción de millones de malogrados, de la aniquilación «con ojo divino y sin piedad» de los que se sienten bien, de las diferentes formas de corrupción; habla de la «salvación de los salvadores», de una salvación de la humanidad de los corruptos que pasa por la aniquilación de todos ellos. Promete una época trágica de afirmación suprema de la vida en la aniquilación de todos sus enemigos. Etc. Tomada literalmente esa aniquilación, dice Nolte, habría de constituir una matanza masiva, frente a la que la solución final de los nazis sólo habría mostrado «proporciones francamente microscópicas»¹².

Para Nolte, que parece acostumbrado a la matemática negra, la pregunta decisiva habría sido: ¿qué tamaño tiene el grupo a aniquilar? Pregunta cuantitativa, como dijimos, que a Nietzsche no le preocupó nunca, pero parece que sí a Marx, para quien la aniquilación social habría sido una meta no disimula-

¹² Página 195.

da. En el caso de Nietzsche, al contrario que en Marx, lo «puro» de la representación fue más gigantesco que lo «impuro» de la realidad. Lo puro de Nietzsche conllevaría la aniquilación y destrucción, como vimos, de toda la tendencia del desarrollo de la humanidad desde el final de la Antigüedad hasta ahora, así como la de todos sus representantes e instigadores actuales. En Marx lo puro de la transformación que imaginó era totalmente inocuo: el apartamiento a empujones o la llamada al orden, dice Nolte, de un número insignificante de magnates capitalistas que se hubieran librado de la gran aniquilación de todo lo no proletario llevada a cabo por el propio devenir imparabable de la historia. Pero Marx se confundió, la realidad habría sido muy otra, lo impuro de ella fue en su caso mucho peor: la eliminación social y en gran parte física de la nobleza, la burguesía, la inteligencia y el campesinado puntero.

En Nietzsche, por lo que nos interesa, precisamente lo artificioso y forzado de su proyecto nos hace pensar que sus planteamientos políticos y todo su giro a la praxis, si no son locura ya y si la son también, significan un intento de salida de un calvario interior con el que no pudo como hombre y que no era otro de fondo, por decirlo así, que el de la sustitución del Dios muerto o la incorporación del superhombre. (Todo ello en el ideal, por supuesto, que es sin embargo la realidad más íntima del espíritu y como tal de las tensiones humanas.) Nietzsche quiso también arrojar el cáliz, liberarse de sí mismo, de su destino, de una tensión interior suprema sin salida, sólo equiparable a la soledad de un dios, que le planteaban otras cuestiones más arduas que las de la «gran política». (No consiguió más que volverse loco en la praxis y asumir en esa bienaventuranza solitaria y muda, a pesar de todo, la función lejanísima de un dios olímpico. Quizá no hay otro modo de asumir lo superior que la locura. No es un modo demasiado humano, pero tampoco puede serlo.)

5. Vida y conocimiento

Son cuestiones «filosóficas» más hondas, probablemente, las que están a la base de esta extravagante huida de Nietzsche a la gran política, frente a las que no le hubieran ayudado mucho por desgracia ni militares, ni banqueros, ni los amigos que ya había abandonado, frente a las que incluso los millones de sus supuestos seguidores no son ni significan nada. Solucionarlas era una tarea suya frente a sí mismo, en la soledad absoluta del puesto libre de Dios (fuera de Dios por definición no hay nada) al que peligrosa pero fatalmente se acercaba. «Ni entre los vivos ni entre los muertos tengo alguien a quien me sienta próximo», escribe a Overbeck desde Sils el 5 de agosto de 1886. A Overbeck precisamente le había escrito dos o tres meses antes Rohde, después de un último encuentro decepcionante con Nietzsche en Leipzig que sería el sello de su definitiva desamistad: «Le rodeaba una indescriptible atmós-

fera de extrañeza... Como si viniera de un país en el que no viviera nadie más que él». La soledad del hombre trágico.

La soledad absoluta del pensador que sabe que su pensar es su condena, el círculo inevitable del que no puede abstraerse, del que no puede salir a lo real, a no ser asumiéndolo todo en sí mismo (lo real no puede ser sino ilusión del pensar); que sabe que las cosas pensadas no son nada más que cosas pensadas y que la realidad queda siempre más allá del pensamiento y del lenguaje, a no ser que éstos la asuman toda en sí mismos (lo real no es sino idea o palabra). Que Zaratustra que llama a los poetas mentirosos, simplemente porque hablan y han de hablar para serlo, sabe que él mismo es un poeta que ha de hablar hasta para decir lo dicho. El círculo de la representación y su imposible salida a no ser asumiéndolo como tal, asumiendo la ilusión de la verdad y de la vida, la ilusión de la ilusión. La ilusión no es ilusión, es verdad y vida. Sólo es ilusión para otra ilusión culpable: la de los de-generados, justamente, gentes que no se asumen como son, sin conciencia del círculo esencial que los define, maestros del cinismo, mentirosos impenitentes, enemigos de la vida, profetas del otro mundo. (La ilusión humana que Kant respetó es el punto justo donde incide la aniquilación nietzscheana. Esa ilusión es natural al hombre, sí, pero una enfermedad natural, un cáncer en su naturaleza. Hay que salvar al hombre de sí mismo.) La caverna platónica a oscuras y sin salida. Absoluta. (Aunque siempre dentro de la dialéctica ambigua de las «sombras», de la ilusión, de la ilusión de otra ilusión que hay que mantener para que la vida se mueva: la del mal y del bien, por ejemplo. Lo único a aniquilar despiadadamente es en definitiva el absolutismo, el exclusivismo, el dogmatismo.)

Porque la degeneración, la inconsciencia del círculo, es global en la humanidad, porque la ascensión del círculo a pesar de su humanidad esencial es y era en tiempo de Nietzsche tarea futura de un tipo de hombre superior que ni existía entonces ni existe aún (una tarea en definitiva todavía «divina», es decir, asignada por la tradición a «Dios» que por definición lo es todo y no tiene otra salida que la nada, repito), porque Nietzsche era todavía humano, demasiado humano, y porque como hemos dicho no asumió (figuradamente se entiende, puesto que hablamos siempre de Dios como concepto, un concepto circular por definición: *noésis noéseos, causa sui*, etc.) el puesto del Dios muerto sino precisamente en la locura, hubieron de ser cuestiones «filosóficas» de base como éstas (no menores) las que de hecho no le dejaron otra salida que el regalo del destino de su propia aniquilación esencial, malogrando su imposible intento de una salida política del pensar a la praxis, una salida siempre errada.

¿Es la locura la única salida, y el loco, el tipo superior de hombre, el nuevo dios? En un sentido muy radical de locura sí: la consciencia de que sólo la ilusión es lo real, y viceversa; un mundo puesto patas arriba que los maestros de moral no dudarán en calificar de locura. Pero una locura así es ya la del

superhombre, la de un dios que por definición (porque no es hombre, racional) siempre es maniaco. Lo más probable es que la tensión íntima de estas cuestiones –junto con la enfermedad– rompieran la consciencia nietzscheana, su capacidad de consciencia en cualquier sentido, es decir, su capacidad de autoconsciencia. No pudo llevarlo aún más allá del último hombre. Pero tampoco tuvo vergüenza para dejarlo entre el común de los mortales, al lado de cristianos, socialistas, feministas y demás degenerados... Nietzsche se merecía otra cosa. La locura fue un mal menor. En cualquier caso un bien mayor que la política.

Pobre Nietzsche, la fundación de su partido y todo su proyecto disparatado de gran política no parecen más que un último grito de ayuda de quien ve que va encerrándose ya en el círculo eterno de la unicidad de lo divino, en la superconsciencia del círculo, que no puede asumir todavía porque él no era sino Zaratustra, el profeta del eterno retorno, el precursor del superhombre, el dios asustado de Getsemaní. Su destino de jubilado le jugó una mala pasada: le dejó demasiado tiempo para pensar, tanto que –medio ciego incluso– no salía prácticamente de su interior que reventó de tensión en la altura de la nieve y las cumbres solitarias del pensar. Esa soledad íntima y tensa tragó su espíritu. La tarea divina del infinito rodar en sí mismo allí arriba explotó su cabeza.

Y es que la voluntad de poder va siempre unida al eterno retorno, y todas sus ansias van a dar a y se pierden en él. Todas las ansias son nada frente al deseo supremo de imprimir al devenir el carácter del ser: «ésta es la voluntad suprema de poder», dice Nietzsche. Una voluntad que encierra en el círculo: «que todo vuelve es la aproximación suprema de un mundo del devenir a uno del ser, la cumbre de la consideración». Lo que vuelve siempre, vuelva lo que vuelva en cada caso, es el pensar mismo. Y lo que caracteriza esencialmente a ese pensar no degenerado es la perspectiva del círculo, su consciencia. La consciencia de soledad o encierro del pensador que sabe que el pensar es definitivo: no se puede sino pensar y lo pensado es siempre algo pensado. Vuelva lo que quiera, hasta el mismo volver de lo que vuelva, es decir, el carácter de identidad en la diferencia, es algo pensado. No hay salida. El yo se hace un nudo en sí mismo en el pensar. La consciencia absoluta del círculo es un parto todavía prematuro en el hombre, del que no pueden salir por ahora sino locos de remate. Esos locos dominarán el futuro cuando asuman sin auto-compasión alguna el encierro. Entonces serán maníacos divinos: tomarán el puesto del Dios tradicional, foco del absoluto. Ya se los adivina en las nuevas generaciones «sin alma», sin ideología, sin valores... Los pobres locos como Nietzsche son el precio del superhombre. De la superconsciencia nihilista, a la que la posmodernidad, de la mano del sajón, nos ha acercado un paso.

¿Cómo salir de sí mismo? ¿Cómo salir de la representación? Todas las salidas del círculo van al infinito de sus rodadas. Lo infinito, eterno e imperecedero del «otro» mundo, de aquel Dios fuerte de antes era sólo una fantasía

del «dios de lo efímero», del poeta furtivo, que piensa y canta creando con sus palabras la ilusión de un mundo, mientras el mundo de verdad y la vida va girando por su parte, errante de meta en meta, en un juego mezcla de ser y apariencia, en el que nos introduce burlándose eternamente de nosotros («Canciones del príncipe Vogelfrei», poema dedicado a Goethe del final de *La gaya ciencia*). Imagine lo que imagine el poeta, siempre será dentro de un orden racional, siempre será imágenes y palabras. (¿Hay otro mundo que el mío?) Cree lo que cree Dios, siempre será El mismo. (¿Hay otra cosa?) Lo malo es dar a esas creaciones otra forma que la propia, como hace la ciencia, o buscar una salida donde no la hay, donde no tiene sentido siquiera su cuestión, como hace la moral religiosa. «Dios» y el «yo» tienen la misma estructura lógica del encierro del círculo: por eso son los conceptos (¿ideas?) supremos racionales; el de «mundo» es superfluo; los tres son lo mismo, así que en realidad son superfluos todos; su unidad última indistinta se parece más al «yo»; ésa no es superflua, ésa es lo único que vive.

Como no hay otra salida de Dios que el panteísmo, tampoco hay otra salida de la representación que la de asumir el círculo de la representación, es decir, su inevitabilidad, infinitud y eternidad, y rodar eternamente en ella asumiendo su vorágine como forma natural de existencia: la ascensión del círculo, de lo efímero, del error, del mal. La ascensión del devenir eterno como realización del ser. Nada es eterno sino el círculo, el rodar. Nada es eterno, pero todo vuelve eternamente a ser. De la falta de salida surge la salida: el ser como eterno devenir, la unidad como permanente eternidad de las diferencias. La ascensión del círculo de nuestra sujeción a la racionalidad: esta conciencia superior a la razón es el destino superior del hombre. Pero esa superioridad puede convertirse en locura. No tiene fin: pienso que pienso que pienso que pienso... La tensión explosiona entonces al hombre todavía normal. El superhombre puede agotarse en el loco, sin la tensión añadida de su búsqueda. Porque la vida en el círculo asumido es complicada: tan humana que es inhumana tras las mentiras de la moral que la han dorado engañosamente con un reflejo ultramontano.

¿Cómo podrías valértelas en la vida de modo que no exigieras más que esa definitiva afirmación y certificación de las cosas que es su vuelta eterna?, se pregunta Nietzsche ya en *La gaya ciencia*. Eso es lo difícil, llegar a vivir en esa eterna desesperanza y acostumbrarte a ella como colmo de tus ilusiones. En una vida así estás solo: nada tiene el sentido que tenía, ni siquiera puedes formular que no lo tenga. Los conceptos viejos ya no significan nada. Te ves reducido al silencio. A pensar nada, es decir, nada lógico o comunicable para socialistas, cristianos, feministas... Casi el ideal de toda alta escuela del espíritu. La soledad de Dios, sin ilusión alguna, sin Dios alguno. Sin par alguno que sí mismo. Un cambio radical de conciencia: la salida es la falta de salida, no se sale sino que se vuelve. No se sale nunca, se vuelve eternamente: sin salir nunca. La caverna es lo absoluto. El Dios autoparturiente de la mística.

Estas delicadas cuestiones filosóficas, que, como es lógico, para el hombre normal no tienen normalmente ni sentido, se plantean tópicamente como relación entre vida y conocimiento, o verdad y mentira. ¿Cómo es posible una vida que siempre es representación? ¿Una verdad que siempre es ilusión? ¿Cómo es posible la vida de verdad y la verdad de la vida? Esta cuestión definitiva por la vida supera en Nietzsche en importancia y continuidad a cualquier otra y siempre aparece en relación con los conceptos de «conocimiento» y «verdad». Una cuestión que, por otra parte, es también el final al que necesariamente han de abocar todas las interpretaciones nietzscheanas de Nolte: ¿qué vida es la del «partido de la vida» y la que el partido ha de aniquilar en la guerra anunciada? El concepto de aniquilación depende del de vida, como es natural. Y Nietzsche no siempre maneja un concepto biológicamente fisiológico de vida, que equiparara sin más salvación con eliminación física. El arte supremo en decir sí a la vida, por ejemplo, es la tragedia, es decir, un fenómeno de la cultura y no de la vida biológica... Las contradicciones de Nietzsche en este su mayor tema son mayores también que en ningún otro. Nolte las recorre casi todas en un capítulo, el último de la parte central, que representa el punto culminante del libro.

Parece que el mayor enemigo de la vida es el conocimiento o la verdad del conocimiento, parece que su sentido está en otra parte que en el círculo de la representación del conocimiento racional y de la verdad lógica. Parece que todo lleva a un fondo ulterior a los enfrentamientos ambiguos entre vida, conocimiento y verdad, a una dialéctica más originaria, la de lo irracional del caos y lo racional del círculo o, dicho de otro modo, la del fondo caótico del círculo; a despojar al conocimiento de su propia supuesta naturaleza y a concebirlo como una de las muchas formas fenoménicas de «algo más originario» donde quizá también pueda encontrarse a la vida, donde la verdad y la ilusión ya no signifiquen nada; donde quede superada la oposición entre razón y sinrazón, razón e intuición o incluso entre razón y locura... «Mientras más crece un árbol más hunde sus raíces en lo oscuro, profundo, ancho: en el mal», escribe Nietzsche en el verano o en el otoño de 1882. Sea que piense en una relación de basamento o en una correspondencia necesaria Nietzsche siempre pone de relieve, incluso en su período ilustrado, lo irracional como origen de lo racional o como condición de su desarrollo; y como algo que en esa relación siempre está reprimido y en peligro.

Lo irracional en ese sentido quizá se corresponda con el «caos» del prólogo de «Zaratustra», con ese caos que el hombre ha de tener en sí para «dar a luz a una estrella danzarina» más allá de las simplezas racionales: una imagen contraria a la de aquel «círculo concéntrico» de «Aurora» que encierra al hombre como en una prisión en sus sentidos y desde el que inevitablemente medimos y juzgamos las cosas, por el que todo, absolutamente todo, es un error: una ilusión de la lógica, inconsciente: no una ilusión bella, consciente. Ambas imágenes, la del caos y la del círculo, señalan la verdadera hondura

del eterno retorno. Esa dialéctica del caos y del círculo —del fondo caótico, irracional, eterno, divino del círculo— constituye el peso de la doctrina del eterno retorno, la profundidad de su vorágine, la gravedad de la lógica eterna de las epifanías, el sentido de la repetición eterna de lo idéntico, las reglas del juego. Una dialéctica más profunda —sugerida así— que la que puede atisbarse en su planteamiento puro desde el pensar y la autoconciencia, porque en ella aparece de verdad la negrura del fondo, la lógica difusa (por decir algo) que preside el eterno rodar más allá de su mero facto. Ahora sí se juega la esencia humana total, digamos, porque esa dialéctica no sólo significa la de la vida y la verdad, la de la vida y el conocimiento, sino la de la verdad en sí misma o la de la vida en sí misma, es decir, la dialéctica de la razón y la sinrazón, la de la prisión y la libertad, la de la vida y la muerte, la de la vida y la (auto)aniquilación de la vida.

Como un trasunto de su tensión interior por salir de sí mismo y evitarse el cáliz insoportable del puesto vacío de Dios —que a pesar de todo le sobrevino irremediablemente aunque en forma de locura, casi un regalo del destino, decíamos— la tarea primordial de Nietzsche fue la de salvar al hombre de sí mismo. Está claro que es una vida y un demonio interior de los que hay que liberar al hombre: ésa es la vida que hay que aniquilar, la vida del conocimiento, la vida abstracta de la razón, o más bien la inconsciencia de su círculo, de su ilusión, del engaño de la salida a una realidad infinita «más allá», y la ingenuidad o malicia de sus popes impenitentes. Hay que salvar al hombre de sí mismo, un ser que en su interior, en lo más fuerte suyo, lleva el tumor maligno, una pasión definitivamente destructora que puede aniquilar a toda la humanidad: la pasión del conocimiento, su capacidad de abstracción y de generalización por la que comienza y llega toda falsificación de lo real, en la que después se basan todas las verdades absolutas del otro mundo, la vida del más allá. El anhelo de sobrepasamiento de lo real en el hombre es su inconsciente aniquilación de ello. Los juicios generales y las verdades absolutas significan por su palidez, por su pobreza y por su calidad de instrumentos de nivelación y mediocrización —pero sobre todo por su absolutismo— una tendencia al final de la humanidad, a la decadencia y degeneración. Tanto los juicios y verdades de la ciencia como los de la metafísica, cada una en su rango.

Esa destrucción de lo real es también autodestrucción del ser que inconscientemente lleva dentro su condena a sobrepasarse racionalmente: algo típicamente humano y por eso precisamente el mayor peligro del hombre (mientras permanezca inconsciente y no asumido). Algo que lleva a un final del hombre y de la humanidad en la enajenación de cualquier meta absoluta, frente a la que lo actual es siempre vano; en la nivelación e indiferencia que han de asumir inevitablemente en éste los ciudadanos de otro mundo, los candidatos al paraíso, agraciados con la maravillosa posibilidad de olvidarse totalmente de sí y de sus miserias. Esa vida falsa, esa falsa conciencia es lo

que hay que liquidar, y de paso a sus representantes, los enemigos de la vida y apóstoles del otro mundo. Una liquidación ideológica que conlleva una liquidación física, decíamos. (Aunque sólo para el impenitente que no quiera re-generarse antes: el «partido de la vida» es también una organización de cura, de convalecencia, de restablecimiento, no se olvide. Si no, ni tendría partidarios.) La primera es la importante, la segunda es necesaria pero irrelevante. La terrible lógica del ideal. (Porque ambas son ideales, algo así como místicas.)

Frente al absolutismo de la razón y su pretendida pureza, frente a la ilusión lógica del círculo del pensar abstrayendo y generalizando, hay que conservar el caos, lo profundo, lo oscuro, el fondo irracional de cualquier construcción racional, hay que mantener en el juego la conciencia del juego, en el círculo la del círculo: un fondo dionisiaco al que corresponde siempre la conciencia artística de la ilusión, la asunción estética de la apariencia (la ilusión lógica no es consciente de sí misma, la artística sí, repito: una inconsciencia consciente, mezcla de los dos dioses). «Hay que conservar el mal»... Con la conciencia de que el mal es mal sólo para el bien, que a su vez no es más que una construcción moral abstracta enemiga de la vida. (Por eso hay que conservar también el engaño del bien, porque sin él el mal no existe y porque él mismo es también un mal: un mal para el propio mal, que naturalmente también es un bien en sí mismo. Y viceversa. Mal y bien son inseparables. Es necio preguntarse por el origen del mal: es obvio que está en el bien. O viceversa. Palabras.) Hay que conservar el mal que diviniza y transfigura, junto con el bien, la vida olímpica de los dioses, de que hablábamos, la vida trágica y mítica del hombre completo; esa vida que era la verdad misma, en la que sí coincidían ilusión y realidad para Nietzsche en su primera dialéctica de los dioses, la de Apolo y Dioniso, ahora del círculo y el caos. Si al final dice Nietzsche que hay que conservar el mal es por lo mismo: en vistas a una vida plena, a una vida que no haya que aniquilar.

«Hay que conservar el mal» suena como cuando hoy decimos «hay que conservar la naturaleza», dice Nolte. Y es verdad. Hay que conservarlo porque está amenazado por otra fuerza superior: la «moral», el pensamiento absolutista y generalizador de las verdades eternas, del ser, del deber-ser. El «tribunal del ser», la «fábula del otro mundo»: la moral, que pone en peligro con su exclusivismo el mal necesario para la vida plena. El Nietzsche último descubre su definitivo enemigo: la moral como contranaturaleza insita en la racionalidad humana, en la naturaleza del hombre, como anhelo de una posición más alta o más allá de la vida, como enemiga de la vida, como inconsciencia del círculo. Ese es el verdadero enemigo a aniquilar: el platonismo de donde surgió, y el cristianismo, el marxismo y la modernidad vulgar que siguieron ese camino idealista de evaporación del mundo. Hay que aniquilar sobre todo su absolutismo. Porque la salvación sólo es posible, más acá de la aniquilación, en la asunción de la diferencia, que es otro modo de hablar de

la ascunción del círculo: en el total abrirse a esta vida obstruyendo cualquier tipo de salida falaz al otro mundo, a la generalidad exánime enajenada en que obligaría a vivir su supuesta eternidad e infinitud y su supuesta experiencia extática. La salida de la no salida de que hablábamos antes, el círculo del eterno retorno en definitiva. ¿Qué significa, en efecto, el eterno retorno sino la voluntad de encontrar sentido en el sinsentido mismo y hacer útil este encuentro para una promoción y aumento de la vida? ¿Una voluntad de encontrar salida (a la vida) en la falta de salida (al otro mundo)? ¿Una voluntad de acercar el mundo del devenir al del ser, como decíamos?

Esta es la «salida» elegida más a menudo por Nietzsche, por el Nietzsche cuerdo al menos: la afirmación incondicional del mundo aparente del devenir, del mundo dionisiaco del eterno crearse a sí mismo y del eterno destruirse a sí mismo, del mundo de la voluntad de poder, el «único» liberado de los prejuicios de la moral, al que se diviniza de algún modo (la eternización del círculo) afirmándolo de manera que lo más perecedero y corto (el centelleo seductor en la barriga de la serpiente) se convierte en el valor supremo. Sólo abocado a la vida, encerrado eternamente en ella sin salida a otro mundo, esquivando el hombre su voluntad inconsciente de engaño, el absolutismo conatural de su esencia, el de las verdades eternas de la moral. Ahora lo absoluto es lo relativo, lo absoluto es este mundo como todo (sin que haya otra cosa), como un eterno devenir, como eterna afirmación de lo cambiante y perecedero. La ilusión de este mundo es ahora la verdad en su totalidad eternamente repetida, lo dado no se pierde en la abstracción de la generalización científica, ni en la sublimación moral universalizadora engañosa del otro mundo, sino que vuelve en su particularidad eternamente en las eternas rodadas del círculo. Pero da igual, la eternidad del rodar sublima las diferencias en la unidad de lo mismo (el devenir en el ser); la diferencia es que el hombre trágico, el artista, sabe que es ilusión y que esa ilusión es todo. Sólo así el conocimiento peligroso por su irrealidad de los filósofos y de los científicos puede hacerse «creador», artístico, consciente del círculo y del bello engaño de la ilusión, y convertirse en suprema forma de la voluntad de poder y por tanto del carácter del superhombre. En verdadero de verdad. Y la vida, en verdad y en conocimiento. En ilusión asumida.

Pero eso es justamente lo engorroso, decíamos. Estamos en lo de siempre: ¿cómo vivir una vida en el caos, en el círculo asumido, en la ilusión, sin consuelos infinitos, cómo soportar una voluntad de poder que se desgasta en su repetición? (La voluntad de poder es voluntad de consciencia.) La última verdad del flujo eterno de las cosas no soporta la incorporación, ya que nuestros órganos están predipuestos naturalmente al error del mundo abstracto de lo absoluto, de lo incondicionado, de lo igual a sí mismo. De modo que la creación suprema del conocimiento como arte ya y como voluntad de poder debería ser una aniquilación de la aniquilación, es decir, una aniquilación de la aniquilación de la vida en el pensar lógico, una contra-aniquilación de sí

mismo como conocimiento falsificador de la realidad. (Ese es el sentido de la aniquilación, y si en definitiva es también, se mire por donde se mire, autoaniquilación, porque no otra cosa puede significar tampoco una aniquilación global de la humanidad, es porque su sentido ha de estar más allá de lo físico, no muy lejos de la muerte al mundo y del renacimiento místicos de la tradición, por ejemplo, como insinuábamos.) Lo aniquilador en principio es la racionalidad, «lo más fuerte» en el hombre, la característica esencialmente «humana», su voluntad moralizante y su naturaleza ultramontana. Lo que hay que aniquilar, pues, es la razón y sus monstruos. La razón inconsciente de sus límites, de su círculo.

6. El camino medio

La vida que hay que eliminar es la «otra»; el mundo que hay que aniquilar es el «otro». Parece que ésta es una guerra fantástica de extraterrestres. Pero no. La moralina está en la humanidad y eso significa tanto en la esencia humana como en los hombres concretos, tanto en los seres humanos concretos como en el hecho de ser humano en estas condiciones concretas. Los sujetos que hay que eliminar son los infectados irremediamente por el virus de la otra vida, sobre todo los predicadores del otro mundo y los maestros de moral. Los ilusos cavernícolas que viven en el círculo inconscientes de su encierro y de lo absoluto de la ilusión, creyendo que sus sombras son imágenes de otra realidad o predicando incluso a los otros su engaño. (Platonismo al revés.) La esencia abstracta del hombre no morirá sin él: hay que eliminar *esencialmente* al hombre y hacer otro superior.

Una eliminación esencial supone una aniquilación complicada, para nada reducible a la obviedad de la fisiología. Idealmente cualquier tipo de aniquilación es buena si con ella se consigue el ideal. Pero parece que la física, además de grosera, sería hasta contraproducente. Jugando con la negrura de los números a un cálculo macabro: ¿a cuántos hay que aniquilar? A todos es imposible; a demasiados o a demasiado pocos, contraproducente. Así que quizá habría que eliminar sólo a los impenitentes, sobre todo a los activistas de la moral, a los predicadores de la contranaturaleza, a los enemigos militantes de la vida: a los apóstoles políticos o religiosos del otro mundo (cristianos y socialistas) y a los apóstoles de la abstracción de éste (científicos y filósofos). Eso quiere decir que habría que eliminar a todos los que no sean o no se convirtieran en artistas, que asumen su engaño. En definitiva a los inconscientes insalvables, cuya salvación es sólo la aniquilación. ¿Se reduce al final, pues, la aniquilación a la aniquilación de los necios culpables? ¿Y los necios no culpables, no son, a pesar de su irresponsabilidad y por ella, un cáncer en la humanidad? ¿No son también «buenos»? ¿Qué sentido tiene ya aquí la culpabilidad de conciencia? ¿Comporta la aniquilación de la incons-

ciencia y la necesidad, impenitentes o no, la aniquilación de los inconscientes y necios, impenitentes o no? Son preguntas sin sentido en la teoría. Se trata siempre, efectivamente, de un salto o giro a la praxis, y en ella no existe más verdad que la responsabilidad más convencional del hombre, de hombres concretos; no hay responsabilidad ninguna en la teoría; es decir, no existe más verdad y más criterios de verdad que la correspondencia con personas y voluntades de personas muy concretas, a las que otorgamos capacidad de decisión superior con nuestro voto o se la toman ellas con nuestro silencio.

No puede uno implicarse en esta absurda matemática negra. La aniquilación nietzscheana es simplemente la que casi todos quisiéramos: la aniquilación de la inconsciencia y de la necesidad. Lo demás es locura, nietzscheana o nolteana: no puede teorizarse ni la vida física ni la muerte física, que son lo radicalmente sublime (inefable) en el hombre. El razonamiento no puede acceder a esa categoría, no hay principios superiores a la empiria, al juego empírico, a la vida misma. Otra cosa es que se mate o no, y hasta que haya motivos para hacer una cosa u otra, motivos que la gente puede aceptar o no, pero siempre serán tan prácticos como su objeto: no hay deducción lógica de la vida y la muerte, del horror o del amor. (Tampoco un planteamiento lógico y racional de un «partido de la vida» y de sus estrategias. De modo que el pensamiento de Nietzsche al respecto habría de ser «forzado y artificioso» en cualquier caso. No demostró que estaba ya tocado por lo que dijo, sino por el hecho de decirlo.) Las categorías del pensar son otras. Las razones de los crímenes, también otras: alopear esa oscurísima «proporción racional» de la venganza, la matemática negra de que hablábamos al principio. (La razón siempre ha creado monstruos.) Pero eso a nosotros no nos interesa. De la vida física, de la vida sin más, como de lo sublime por antonomasia, digo, no caben teorías.

Lo que quiso Nietzsche fue instaurar la tragedia en lugar de la corrupción en el mundo, es decir, la vida tal como es y no sus abstracciones o sublimaciones mendaces. En el fondo se trata de un proyecto ilustrado supermoderno: liberar al hombre de las nuevas supersticiones de la modernidad y emprender una nueva cruzada, esta vez para el rescate de la vida, en nombre de principios filosóficos que podíamos perfectamente llamar posmodernos. Se trata de liberar al hombre moderno de sí mismo, liberarle de las nuevas supersticiones que le han sobrevenido en la Modernidad al destruir las viejas, liberarle de su nueva forma de Dios: la razón, el progreso, la ciencia, la emancipación sin libertad, la emancipación o la libertad para nada, etc.

Pero parece que Nolte no razona así. Se lo impide su pasión a la contra por el marxismo, su obsesión creciente con él. Aunque nunca es muy explícito con respecto a este delicado y absurdo tema, lo que le interesa siempre es dejar bien claro el enfrentamiento absoluto, el carácter de respuesta absoluta del programa nietzscheano: fuera la que fuera y como fuera la contraaniquilación (nietzscheísta, digamos), siempre estaría justificada si es proporcional a

la aniquilación (marxista). Para Nolte parece que la perversión de algo justifica la de lo opuesto, que la aniquilación bruta justifica la contraaniquilación bruta, que la inconsciencia o el cinismo marxista de la ilusión de su paraíso sin clases, culpable de todos sus desmanes mientras tanto, permite cualquier género de respuesta proporcionada consciente, es decir, más allá del bien y del mal. La aniquilación culpable permitiría una contraaniquilación inocente.

Debe de pensar esto porque lo otro es obvio: el principio del «ojo por ojo» de siempre, para el que no hay que pensar nada. En cualquier caso, en vistas del contraejemplo histórico y frente a él, la contraaniquilación podría y pudo ser ideológica, social, física, podría y pudo adquirir cualquiera de las modalidades que adquiere en una guerra, es decir, todas. Pero como Nietzsche no tenía aún el ejemplo, se imaginara lo que se imaginara siempre hubo de ser en el ideal, en la teoría... (Esto último nunca lo dice Nolte.) No tiene interés ninguno el razonar prácticamente, deducir la práctica de la teoría, sus intereses y valores. Además de imposible es inútil. ¿Para qué? ¿Para condenar o para salvar históricamente a Nietzsche? ¿A los nazis? Para eso están las leyes, que no son cosas de razonamiento teórico, sino de pacto, contrato o consenso. Por otra parte la historia no suele ser más que la galería de los mayores *sinvergüenzas*, de quienes han tenido menos vergüenza que otros para triunfar en un juego siempre sucio: los triunfadores, no los vencidos de Benjamín.

Nolte piensa que el principal problema de Nietzsche fue, según decíamos, cómo salvar al hombre de sí mismo, y que para ello no creyó suficiente el postulado de la salida a la vida, a su variedad, el postulado del mantenimiento de la multiplicidad y de la diferencia aunque sea enredadas en el eterno retorno de lo mismo. Esa salida, que en ese sentido supuso el recurso más socorrido en general por Nietzsche, en sus últimos meses se transformaría en una indignación sagrada y en un paso a la planificación de una praxis contraaniquilatoria de los moralistas enemigos de la vida: cristianos y socialistas sobre todo. Y que ése es el pensamiento auténtico del ultimísimo Nietzsche loco o medio loco, pero que responde también a ideas esenciales suyas que sólo la locura o medio locura permitió aflorar. En Nietzsche el paso a la locura y el paso a la praxis coincidirían. (¿La locura de la praxis?) Pasar a la práctica significaría cambiar la crítica intelectual por un programa de exterminación concreta de individuos, nada menos; un postulado loco en efecto. El Nietzsche loco de los últimos meses tomaría así efectivamente el puesto del Dios sediento de sangre, en cuyo nombre tantos crímenes se han cometido en la historia, y el nombre de Nietzsche se convertiría en el estandarte de los nuevos esbirros de la ortodoxia de la regeneración de la raza humana, en las nuevas guerras de una nueva religión, la del superhombre. Un trueque «proporcionado» y «racional».

Caricaturizando así la postura de Nolte se comprenden mejor sus intereses y hasta dónde pueden llegar en otros personajes. Nolte sólo quiere llegar

hasta donde llega, a lo que para él es la última verdad de Nietzsche y del nietzscheanismo: su oposición a Marx, el enfrentamiento y la alternativa al marxismo. La contraaniquilación nietzscheana sería una forma alternativa de la dictadura del proletariado. (La dictadura del artista, por decirlo de algún modo.) Y una vez que ha enfrentado a muerte a Nietzsche y a Marx, Nolte juega de mediador entre ambos: como el joven Nietzsche entre Apolo y Dioniso, dice. Nolte nunca da la impresión de inclinarse por nada, sino de querer explicar todo: si en este caso su explicación favorece a Nietzsche, y en sus consecuencias, como en el caso del «Heidegger», a la comprensión —relativa— del nazismo, no es su culpa, es culpa de los datos, diría. Nolte pretende ir más allá de esos dos absolutismos radicales, modélicos en la interpretación de la modernidad, y buscar un camino intermedio entre estos irreconciliables enemigos, muertos ya y bien muertos a fines del siglo XX. Como decíamos, mediar entre dos cadáveres para iluminar el futuro no tiene mucho sentido, las ideologías de Nietzsche y de Marx ya han cumplido con creces su cometido: demostrar precisamente que ninguna ideología tiene sentido, el último forzando hasta el límite la ideología, el primero la crítica a ella, la contraideología.

Todo el pensar moderno giraría para Nolte en torno a las posibilidades de reacción, a los caminos de salvación o de salida ante un hecho o una situación nueva que Nietzsche y Marx sintieron como nadie: la capacidad de trascendencia del hombre, su afán de generalización y sublimación de la vida en el otro mundo o en una capa ideal de éste, su capacidad de autoengaño e ilusión lógica, que constituye su ser más íntimo, más enigmático, más antinatural y a la vez más humano (la racionalidad del «animal racional»), y que se articula primero en la generalización y abstracción del pensar y del conocimiento y luego en el absolutismo subrogado y definitivo de la moral como contranaturaleza; toda esa esencia suicida con afanes de trascendencia del hombre había adquirido un grado tal de abstracción en la práctica, es decir, había conseguido tras de la revolución industrial unas posibilidades científico-naturales y técnico-sociales de acción tales que tanto la existencia física del hombre como su cultura corrían ya peligro de aniquilación. Las opciones de Marx y de Nietzsche habrían sido dos tomas de conciencia modélicas extremadamente opuestas de esta situación, dentro sin embargo de una profecía común en lo más obvio: la de una guerra civil mundial de las ideologías, en terminología nolteana, que se daría de 1917 a 1945. Dos concepciones opuestas pensando o imaginando la misma situación social, la de la época que va entre la revolución industrial y la sociedad del bienestar. Ninguna de ellas quiso propiamente ser un modelo de guerra civil: la de Nietzsche ni lo quiso ni lo fue, a no ser en la forzadísima y grosera interpretación nacionalsocialista; la de Marx no lo quiso pero las circunstancias la forzaron a serlo... Por un lado, recordemos, una postura optimista e ingenua, la de Marx, que creyó que mediante la disolución de estructuras (sociales y políticas, o

como sean) la humanidad entera podría recuperar aquella supuesta existencia satisfecha y sin conflictos de su era prehistórica; por otro, la de Nietzsche, pesimista y trágica, que supone una comprensión más profunda de la vida y de la verdad, del hombre y de su trascendencia, pero que en sus postulados prácticos requiere por ello de tantos más esfuerzos que la otra y está más desvalida.

¿Será de verdad la «tarea del nuevo pensamiento del futuro», como cree Nolte, buscar un camino medio que incorpore estos dos pensamientos? ¿No demuestra, más bien, esta nueva situación del mundo que aquellas profecías han fallado y que sus ideologías están definitivamente gastadas, como decíamos? ¿En estas condiciones nuevas se puede construir un nuevo pensamiento con la mixtura de ambas? Parece que no, a no ser que se quiera que ambas representen a la «izquierda eterna» y a la «derecha eterna», efectivamente, y que el eterno retorno de lo mismo las imponga eternamente a la eterna estructura ideológica de la humanidad y eternice su lucha. Lo que habría que superar más bien es precisamente esa supuesta estructura maniquea. El nuevo pensamiento comenzará cuando olvidemos estas dos grandes florescencias puntuales de la modernidad, la modernidad con ellas, y con ellas y con la modernidad cualquier estructura política o social suya, cualquier concepto, aunque parezca respetable, que no depare ya una referencia a la realidad presente o previsiblemente futura. (La aniquilación de lo «moderno», la caza del «moderno»: ése es el programa de futuro.)

Pero Nolte elige el camino de la virtud, el camino medio, que no porque él mismo se anticipe a decir que no es mediocre deja de serlo. Se trata, en efecto, de un colofón pobre y amanerado para unas lecciones de las que se podía esperar cualquier otra cosa que la mediación o mediocridad conclusiva. Y el caso es que sabe perfectamente que ya no vivimos en tiempos pensados por Marx y por Nietzsche y que repite incluso que ambos fueron muy inexactos como profetas... En este sentido, Nolte analiza al final diversas situaciones político-sociales de la actualidad (naciones del tercer mundo, minorías raciales, minorías reprimidas, etc.) para mostrar que hoy no se dan ya las condiciones de una guerra civil internacional. En nuestra sociedad «de los dos tercios», del bienestar, en la que las «casas» ya son muchas más que los «palacios» y las «chozas» de los enfrentamientos de antes, apenas existen ya posibilidades de rebelión del tercio perjudicado, de las minorías o naciones desheredadas del bienestar, posibilidades de que se levanten ni en guerra civil nacional ni en guerra civil mundial, debido a que las relaciones de poder y de fuerza son demasiado desiguales y las posibilidades de unión ideológica internacional han desaparecido con el desencanto de las ideologías. Lo más que es de esperar en este sentido son ocasionales actos de terrorismo selectivos y constantes explosiones militantes de enfado social en manifestaciones concretas de todo tipo.

Las condiciones para una guerra civil mundial son o eran muy otras: ten-

dría que darse un grupo de población importante de un Estado importante que se sintiera clarísimamente perjudicado, que potencialmente al menos fuera una mayoría, que estuviera tan bien organizado y tan decidido como para correr el riesgo de un proceder armado contra la minoría dominante, y que conectara y fuera apoyado internacionalmente por compañeros de ideología o de viaje. Estas condiciones se produjeron sólo dos veces en la Modernidad, dice Nolte, una con el «tercer estamento» contra la aristocracia en la Francia del *Ancien Régime*, y otra con el «proletariado» inglés y alemán contra la burguesía, otrora revolucionaria, pero dominante ya en la Europa del siglo XX.

En este último caso, que fue en sentido amplio el de Marx, de cuyo *décalage* entre lo inocuo de la «pureza» del pensar y lo cruel de la «impureza» de la realidad ya hemos hablado, el momento decisivo para que su ideología creara una situación de guerra civil mundial, según Nolte, fue el golpe de Estado de los bolcheviques dentro de la revolución rusa. Todo sucedió de modo diferente al que Marx había previsto, pero aquella revolución sangrienta, comienzo de la situación de la segunda guerra civil mundial, sí habría mostrado claramente que un partido marxista estaba capacitado para la «impureza»: para tomar él sólo el poder y para llevar a cabo aquella aniquilación que Marx había creído cometido de la historia. Esto supuso una provocación universal, creó una situación de guerra civil mundial que se haría realidad y estallaría en guerra real en la práctica cuando la Rusia comunista encontró en frente un Estado equiparable en rango y poder a ella, en el que sin embargo había vencido «el partido contrario a la guerra civil», es decir, un partido que se sintió provocado por la ideología bélica de los bolcheviques. Y sucedió lo que sucedió, como sabemos... La situación cambiaría totalmente cuando el socialismo estatal de Stalin con ayuda de su antiguo enemigo, el capitalismo, logró la victoria contra el fascismo radical —enemigo mortal suyo, pero ambos muy semejantes como caras de la misma moneda— y se propuso a continuación ir contra el liberalismo de mercado de sus antiguos aliados, las potencias anglosajonas... Y todo el mundo sabe, dice Nolte, que esa nueva ideología de la «guerra fría» no se desató en una guerra civil mundial —no llegó a su meta lógica y se quedó en «fría», digamos— porque apareció un arma de una capacidad aniquiladora sin par. Etc.

En fin, la historia que nos ha llevado a la sociedad de hoy es muy larga, ahora ya no estamos en situación de guerra civil y que eso hace pensar a Nolte, como decimos, que podemos interpretar con mayor objetividad a «los dos ideólogos más importantes de la guerra civil europea», es decir, a los dos mayores ideólogos de lo «europeo» o de la situación europea entre 1917 y 1945, y que podemos preguntarnos por la utilidad que para el futuro puede suponer un «camino medio» entre ambos. Como muestra de esa mediación redentora, Nolte se permite al final esta consideración piadosa, con la que termina sus lecciones y el libro: «Si se me permite una insinuación, diría: no

podemos de ningún modo concebir, como hizo Nietzsche, la totalidad de las emancipaciones como “rebelión de esclavos” o como “degeneración global”, pero tampoco necesitamos celebrarla con los tonos acrílicos que hoy son corrientes; no podemos ya dedicarnos, como Marx, a la construcción de un mundo desenajenado y perfecto, sin dinero ni valores de cambio, pero no deberíamos renunciar a considerar como lo propiamente humano lo incomprable e invendible, lo personal, dentro del mundo y de su profusión de mercancías, ni a buscar lo “utópico” allí donde es realmente experimentable para el individuo. Nietzsche y Marx significaron en el pasado o figuras directrices o enemigos; en el futuro pueden servir de ayudas, si pensamos con ellos».

Heidelberg, mayo de 1994.